بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 10 ماي 2018

النسق الغائي للأنطولوجيا العمليّة عند كانط



عبد العزيز بومسهولي
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الملخّص:

سعى كانط إلى تأسيس أنطولوجيا عمليَّة وفق نسق غائي بدءاً من الفصل الأوَّل من الباب الثاني من القسم الثاني لنقد العقل المحض، إلى غاية نقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم. وقد كان غرض كانط الاهتمام بالمشكلات التي يعتبر حلها غايته الأخيرة، من أجل بناء نسق أنطولوجي لوحدة خلقيَّة بوصفها قانوناً ضرورياً للعالم، وهذه الوحدة تؤدّي إلى وحدة غائيَّة توحّد بين العقل النظري والعقل العملي، وهذا يعني أنَّ في نسق الأنطولوجيا العمليّة تكمن صيغة إمكان الأخلاق، وما دمنا بصدد الأنطولوجيا العمليَّة عند كانط، فقد تتبعنا مختلف القراءات التي أوّلت إيجاباً أو سلباً هذا النسق الغائي، بدءاً من لوك فيري، وآلان رونو، مروراً بفشته وهيجل وكوجيف، وحتى لفيناس الذي يحمل مشروعاً مضادّاً لكلّ أنطولوجيا.

تفترض هذه الأنطولوجيَّة شرطين لإمكانيتها: الأوَّل أنَّ المثال والواقع غير متطابقين دائماً، والثاني هو الحريَّة كإمكانيَّة لتحقيق الغايات الأخلاقيَّة كما هو الشأن في النقد الثاني، ويقدّم كانط في النقد الثالث فكرة نسق غائي للطبيعة، يغدو فيها الإنسان غاية أخيرة للطبيعة، بل كغاية غائيَّة، وهذه الغائيَّة ليست سوى الإنسان ذاته وفقاً لقوانين أخلاقيَّة، تكون بمثابة تجلٍّ للخير الأسمى، وهو ما يعني أنَّ بلوغ الكمالات الإنسانيَّة إنَّما يتمّ بناء على نسق الأنطولوجيا العمليَّة. ومن المثير أنَّ النقاش الفلسفي حول النسق الغائي لكانط لم يخرج عن دائرة الأنطولوجيا إلّا مع ليفناس، هذا الأخير ينازع كانط وكلّ فلاسفة الغرب حول الأنطولوجيا، معتبراً أنَّها ليست فلسفة أولى وليست سابقة على الميتافيزيقا، وبالتالي فليس للإيطيقا من أساس أنطولوجي، ما دامت غير مشاركة للوجود. لكن هل تكون الإيطيقا ممكنة من غير أنطولوجيا؟

«أريد أن أهمل الآن، جانباً، النجاح الذي يمكن أن يحرزه العقل من الوجهة الاعتباريَّة، ولن أهتمَّ إلّا بالمشكلات التي حلّها يشكّل غايته الأخيرة، سواء كان بإمكانه أن يبلغها أم لا، وهي غاية ليس للغايات الأخرى، بالنظر إليها، من قيمة سوى قيمتها كمجرَّد وسائل. وهذه الغايات السامية وفقاً لطبيعة العقل يجب أن يكون لها وحدتها كي تساعد مجتمعة على تقدُّم غرض البشريَّة الذي لا ينساق تحت أي غرض آخر أعلى».

كانط «نقد العقل المحض»[1]

تتشكَّل الأخلاق في نقد العقل العملي لكانط كصيغة أنطولوجيَّة تؤسّس لنسق غائي يكون موضوعيَّاً وكليَّاً، لذلك ميّز كانط بين ثلاثة أنواع من الغايات الممكنة التي تنحو باتجاه ما هو أخلاقي خاصَّة، أي نحو مجال الغايات التي تُعدُّ موضوعيَّة، وهي:

أ- **المهارة** Habilité أو القدرة القائمة على الإمكانات والقدرات التي تسمح بالوصول إلى غايات خاصَّة بذات معطاة.

ب- **التعقل** Prudence أو الحكمة المتعقلة التي تطمح نحو غايات أكثر عموميَّة، كما هو شأن الصحَّة التي تُعدُّ مشتركة بالنسبة إلى الجنس الإنساني بوصفه جنساً بيولوجيّاً.

ج- **الأخلاقيَّة** La moralité التي تكمن في طرحها لغايات ملائمة بصفة كليَّة غير مشروطة. والمقصود هنا هو تأسيس نظريَّة موضوعيَّة عمليَّة، أي تأسيس إيطيقا تهتمّ بسؤال الغايات عند الكائن الإنساني، وهذه الأنطولوجيا العمليَّة تفترض على الأقل شرطين لإمكانيتها، حسب جان لوك فيري:

1- فهي أوّلاً تستلزم أنَّ المثال والواقع ليسا دائماً متطابقين، وإلّا فإنَّ مفاهيم الغايات ذاتها، أو ما يجب أن يكون، ستفقد بالتحديد معانيها. فمن أجل الاستعداد لتحقيق غاية نعتبرها خيراً، يلزم أن تكون هذه الغاية غير متحققة بعد، بل من الممكن ألَّا تتحقّق أبداً. (وهذه الفكرة لها أهمّيتها في فهم تنوّع فلسفات التاريخ، مادامت تتضمَّن طرحاً لسؤال العقلانيَّة الهيجليَّة حيث سيتطابق الواقع والمثال).

2- الشرط الثاني هو الحريَّة باعتبارها إمكانيَّة لتحقيق الغايات التي تمثلها الأنطولوجيا العمليَّة بوصفها صالحة موضوعيَّا وكليَّاً[2].

سؤال الحريَّة والطبيعة:

ليس غريباً أن يصرّح فشته، بعد قراءته لنقد العقل العملي، بأنَّه أضحى الآن مقتنعاً بشكل مطلق بأنَّ الإرادة الإنسانيَّة هي حرَّة، وقد أوضح في إحدى رسائله أنَّه يعيش في عالم جديد منذ أن قرأ نقد العقل العملي: فهو يطيح بقضايا كان يؤمن بأنَّها لا تقبل الدحض، ويبرهن على أشياء كان يعتقد أنَّها لا تقبل البرهنة،

1- عمانويل كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص 382.

2- J- LUC Ferry. Philosophie politique des philosophies de l’histoire: quadrige – presse. Tome 2 le système un - versitaire de France 1984, P 23.

كمفهوم الحريَّة المطلقة، والواجب...ولهذا فهو سعيد، فقبل هذا النقد لم يكن هناك نسق آخر بالنسبة إليه سوى الحتميَّة، والآن يمكن أن تكتب من جديد كلمة «أخلاق»[3].

بظهور نقد العقل العملي نغدو إذن أمام تواجد مفهومين للموضوعيَّة، بعبارة أخرى لأنطولوجيّتين: أنطولوجيا نظريَّة وأنطولوجيا عمليَّة، ومن ثمَّ يجب إظهار تمفصلاتها من أجل تكوين مفهوم مقنع بحقّ للحريَّة، وعلى أيَّة حال فإنَّ الأنطولوجيا النظريَّة (التي تثبت أنَّ كلَّ الظواهر التي تحدث في الطبيعة هي مشروطة وخاضعة لقاعدة الحتميَّة)؛ وكذا الأنطولوجيا العمليَّة (التي تقرُّ بأنَّ ما هو عملي موضوعيَّاً، يعني غاية أخلاقيَّة، ليس معقولاً إلّا بالإحالة إلى هذا اللّامشروط الذي يحدّد الحريَّة)، لا يمكن في الحقيقة أن يكونا متجاورين كما لو كانا محاطين بعالمين من الموضوعيَّة، غريبين عن بعضهما بعضاً.

ولا يعني إبقاء هذا التمايز على حاله سوى ترك السؤال القاطع متوارياً حول كيف يمكن للحريَّة أن تترك آثارها في طبيعة هي غير مجانسة لها؟ وكيف يمكن للفعل الحرّ التلقائي أن يطبع أثراً داخل حتميَّة الطبيعة: وهذا السؤال المتعلق بأثر الحريَّة في الطبيعة يفتتح -كما يرى آلان رونو- حقلاً واسعاً من التساؤلات مادام يقتحم مجالاً يُسمَّى التاريخ: إنَّ الحدث التاريخي يدخل في الواقع في حقل الظواهر، ويخضع لشرطَيّ الفضاء والزمان، ومن ثمَّ فهو ينتسب إلى الطبيعة. ورغم كلّ ذلك، فبقدر ما يعنى ذلك الحدث بالفعل الذي يمكن أن نحكم عليه أخلاقيَّاً لتحديده لمسؤوليَّات الفاعلين، فإنَّه يحيل إلى فكرة الحريَّة أيضاً[4].

إنَّ كانط اجتهد في النقد الثالث (نقد ملكة الحكم) في التوصل إلى حلٍّ مناسب للنقيضة الثالثة للعقل العملي، إنَّه يثبت التمفصلات بين الحريَّة والطبيعة؛ وبإيجاز فالطبيعة- بما هي استدعاء لرغبات وميول الإنسان المباشرة، تخضع بدورها إلى غايات لا تتعلق سوى بالحريَّة. إنَّ القاعدة التي يعتمدها هذا التصوُّر هي ما يسمّيه كانط تدبير الطبيعة (Naturabischt) dessein de la nature.

إنَّ تدبير الطبيعة، كما يوضح كانط، يكشف عن منظوريَّة تؤسّس للحريَّة انطلاقاً من الطبيعة ذاتها، التي فيما هي تغذي الميول والرغبات المختلفة للناس خالقة ما يمكن أن نسمّيه بصراع النزوعات أو الميولات التي تؤدّي إلى مخاطر محدقة بالإنسانيَّة كالحروب البربريَّة المدمّرة، فإنَّها تواصل كذلك فيما يمكن تسميته بمكر الطبيعة تحقيق غايتها الأخيرة (Letzler Zweek) بالنسبة إلى الجنس الإنساني، يعني مواصلة «تقدُّم الثقافة» بوصفه ينمّي في الإنسان قابليَّة تجاوز الإغراءات البسيطة للميولات الحيوانيَّة نحو غايات حرَّة.

ففي هذه السيرورة يلزم إثبات مكانة «الحق» (Droit) بوصفه مرحلة مركزيَّة: إنَّ الشرط الصُّوري الذي به وحده تستطيع أن تصل هذا التدبير الغائي (Endabsicht) الذي هو خاص بها، هو ذلك التأسيس

3- Kant: critique de la faculté de juger traduction et présentation d'Alain Renault Flammarion paris 1995.p 41.

4- Ibid.: p42

لعلاقة الناس بعضهم ببعض، حيث في مقابل الخسارة التي تحملها الحريَّات المتناحرة، تقف قوَّة شرعيَّة تُسمَّى المجتمع المدني: «وفي هذا الأخير تستطيع أن تنجز أكبر تطوُّر للميولات الطبيعيَّة»[5]، فكلّ شيء يمضي كما لو أنَّ الطبيعة تستعمل صراع الحريَّات في سبيل إظهار الخضوع إلى القانون، وبالتالي تهذيب الميولات: باعتباره الوسيلة الوحيدة من أجل تلافي الشرور الناتجة عن الاتباع الفوضوي للسعادة.

«إنَّ نوعاً من الأناويَّة العقليَّة هو الذي يمكنه أن يؤدّي إلى التحديد الذاتي للحريَّات، فعندما يغدو الناس متعقلين بما فيه الكفاية من أجل (تأسيس الجمهوريَّة) ويخضعون إراديًّا لها، فإنَّ المواطنة العالميَّة تصير واجباً. أي تصير وجوداً لنظام لكلّ الدول التي تلحق الضرر ببعضها بعضاً، وغياب نظام كهذا يعني أنَّ الحرب لا مفرَّ منها»[6].

إنَّ الطبيعة باستخدامها لصراع الإرادات الخاصَّة، تعطي النشأة لنسق شرعي (المؤسَّسة الجمهوريَّة) التي تستطيع أن تكون خاضعة لمقولات الحريَّة، أو بعبارة أخرى تستطيع أن تكون هي نتيجة للحريَّة، أو بعبارة أدقّ تستطيع أن تكون هي نتيجة للحريَّة. إنَّ الطبيعة (التي تغذّي الميول المتنافرة) هي التي تنتج من تلقاء ذاتها آثاراً يمكن أن يدرجها تفكير الذات تحت فكرة الحريَّة. ومن هنا فتدبير الطبيعة ليس سوى الفعاليَّة المفكّرة للذات وهي تدرج المشروط (Le conditionné) أو الواقع المحسوس تحت فكرة الحريَّة بوصفها شرطه الخاص بفضل المفهوم الذاتي لغائيَّة الطبيعة.

الغاية الأخيرة والغاية الغائيَّة:

في نقد ملكة الحكم يبيّن كانط الكيفيَّة التي يؤسّس بها مكر الطبيعة لبنية لها ثلاثة حدود، وهي كالتالي (كما يستجليها آلان رونو):

أ- إنَّ الغاية المقصودة هنا هي «**الغاية الأخيرة**» (Findernière Letzter Zweek)، وتهمّ تنمية الميول الطبيعيَّة للأجناس، خاصَّة تلك المتعلقة بالإنسان بوصفه الحدّ الأخير لسلسلة الأجناس.

ب- الوسيلة التي تستخدمها الطبيعة، هي بالطبع صراع الحريَّات.

ج- النتيجة المترتّبة عن ذلك تكمن في سيادة القوَّة القانونيَّة في صميم «المجتمع المدني» الذي يعني حسب كانط الدولة. وعبر هذه النتيجة تتحقق مسبقاً غاية الطبيعة، ما دام القبول الإرادي للخضوع لإجباريَّة القانون الشرعي يقتضي العقل. فالإنسان يغدو من خلال الحكم التأملي الأوَّلي كما لو كان الغاية الأخيرة

5- Ibid. p.53.

6- Ibid. p 54.

للطبيعة: وهنا نجد فكرة أولى عن الإنسانيَّة، وتتحدَّد بالإحالة إلى هذه السيرورة التي تسمو من خلالها «الأناويَّة الشرسة» إلى العقل.

من هذه الوجهة فالطبيعة ليست سوى نسق غائي (système Téléologique) يغدو فيه الإنسان الغاية الأخيرة للطبيعة، ويمكن القول إنَّ اعتبار الإنسان سيّد الطبيعة فكرة نسقيَّة، فالإنسان لا يظهر إلى الإنسان ذاته إلّا إذا اعتبر الطبيعة من وجهة نظر غائيَّة، وإذا ما أراد أن يفكّر في صميم هذا النسق الغائي، والأمر يتعلق هنا بالتفكير وليس بالمعرفة، وبالتالي بالضرورة وليس بالطبيعة الإنسانيَّة.

ويجب أخيراً التأكيد على أنَّ هذه الفكرة الأولى عن الإنسانيَّة ليس لها معنى إلّا بافتراض غائيَّة داخليَّة للطبيعة التي تتبع بالملاحظة تطوُّر أحد عناصرها، يعني أنَّها تفتح أفق تنمية الميولات الطبيعيَّة للجنس الإنساني على اعتبار أنَّ الإنسان هو غايتها الأخيرة، كما هو موضَّح في الفقرة 83 من نقد ملكة الحكم، أمَّا الفقرة 84، فإنَّنا نجد فيها انتقالاً إلى الحكم الثاني الذي يحلل الغاية الغائيَّة Fin Finale لوجود العالم، أي للخلق ذاته. وهذا الحكم يظهر على العكس من سابقه غائيَّة خارجيَّة للطبيعة، فالطبيعة ذاتها، إذا ما اعتبرنا أثر مكرها على إرادات خاصَّة، تغدو بذاتها موضوعاً لمكر الحريَّة (La ruse de la liberté). (أو لعناية سامية مفكَّر فيها كحريَّة عظمى (Souveraine Liberté).

إنَّ خضوع الرغبات للقانون يعني التمكُّن من تجاوز تدبير الطبيعة وافتراض العناية الحرَّة. ويرى آلان رونو بخصوص هذه النقطة أنَّ حجة الفقرة 84 موجزة ومكثفة يمكن أن تفسَّر كالتالي: في مجتمع مدني حيث القوَّة القانونيَّة تعمل على سيادة تهذيب الميولات، يغدو الإنسان قادراً على مقاومة الانحرافات الطبيعيَّة وعلى عرض «غايات حرَّة»، وبمقدار ما يقدّم هذه الغايات حيث القانون الذي يعرضها يجب أن يكون متمثلاً باعتباره «لا مشروطاً ومستقلاً عن الشروط الطبيعيَّة»، فإنَّ الإنسان لا يغدو أبداً مفكّراً فيه كغاية أخيرة للطبيعة، مادام لا يخضع الآن لتأثيرها، لأنَّه ينمّي في ذاته ويطوّر في نفسه ملكة رغبة غايات حرَّة، وإنَّما يصبح مفكراً فيه كغاية غائيَّة (نهائيَّة) للخلق ذاته، أي أن يفكر فيه بالإحالة إلى حكمة العناية الإلهيَّة التي تُعدُّ بدورها «علة لا مشروطيَّة» أو حريَّة أسمى (Suprême Liberté) تجعل الإنسان بوصفه الكائن الطبيعي الوحيد القادر على الحريَّة، غاية غائيّة تصبح الطبيعة كلها خاضعة لها غائيّاً Téléologique[7]. فالطبيعة هنا من الوجهة الغائيَّة تمَّ التفكير فيها بالإحالة إلى آخرها، يعني الحريَّة بوصفها سلطة فَوْ-حِسِّية.. (Pouvoir Suprasensible).

إنَّ التمفصل بين الحكمتين التأمليتين يبدأ فعلاً من تصوُّر الحقّ (Droit): إنَّه نتيجة مكر الطبيعة، وتقدّم الحقّ يواكب التربية الأخلاقيَّة للشعب، تربية مجرَّدة عن قلق الإنسان على الأخلاقيَّة La moralité (على الحريَّة بوصفها استقلال الإرادة) حيث يلزم إذن إعادة التفكير في السيرورة انطلاقاً من مكر الحريَّة،

7- Ibid. 57.

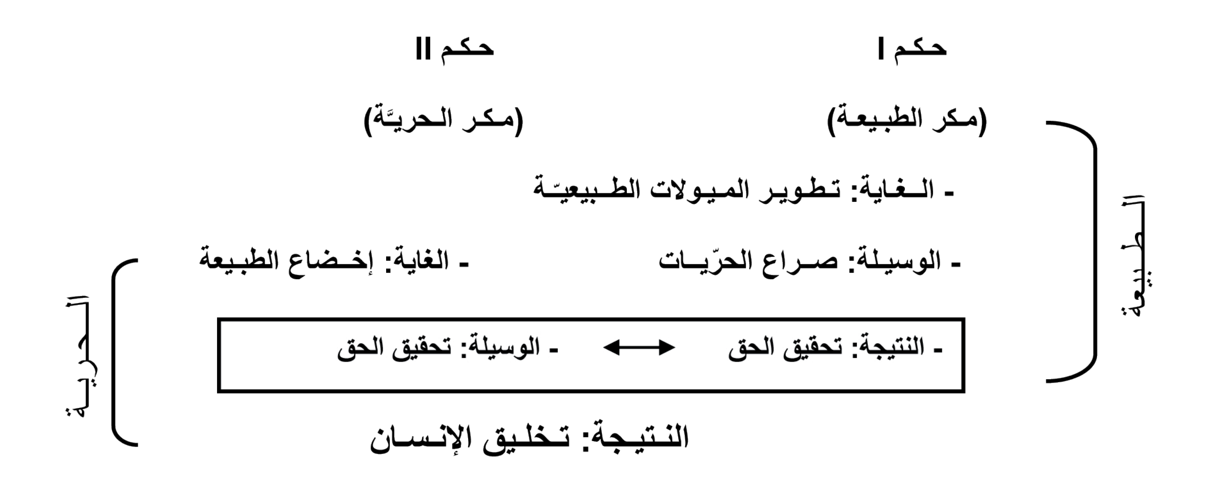
وبإيجاز يلاحظ آلان رونو أنَّ الحق الذي هو أثر لمكر الطبيعة قد أعيد التفكير فيه عبر نتائجه الخاصَّة (التربية على الأخلاقيَّة)، كوسيلة لمكر الحريَّة، أي أنَّه قد أعيد ترتيبه في الحكم الثاني، فبعد أن كان نتيجة لمكر الطبيعة، يغدو وسيلة لمكر الحريَّة. ومن هنا يُعاد ترتيب الحدود الثلاثة كالتالي:

أ- الغاية: هي الآن حريَّة العناية، يعني خضوع الطبيعة لقانون الحريَّة، وإذن فإنَّ الإرادة الحسنة تُعدُّ غاية غائيَّة لوجود العالم.

ب- الوسيلة: تظهر الآن متجليَّة في إنجاز الحقّ، الذي كان من قبل نتيجة لمكر الطبيعة.

ج- نتيجة (تقدُّم الشرعيَّة) تتجلّى في الحكم الثاني كسيرورة لا متناهية لتخليق الإنسان نحو مجرى اكتمال غاية الخلق، ومادام هناك تخليق للإنسان، فإنَّ الطبيعة تخضع كلها للحريَّة.

إنَّ الفقرتين 83 و84 من نقد ملكة الحكم تطوير لمنطق نموذج قدَّمه كانط سالفاً في «فكرة عن تاريخ كوني»، ومن هنا يرى «آلان رونو» أنَّ هاتين الفقرتين تقدّمان حلّاً لمسألة وحدة الفلسفة يمكن رسم خطاطة له Schématiser على النحو التالي[8]:



انطلاقاً من هذه الخطاطة نرى بوضوح كيف يتمفصل مكر الطبيعة ومكر الحريَّة، وكيف يكتمل المسار من الطبيعة إلى الحريَّة. إنَّ المسار بين الطبيعة والحريَّة ينجز عبر توسُّط الحق، والتفكير في اللحظة القانونيَّة للإنسانيَّة. وبهذا المنحى فحضور الفلسفة بوصفها فلسفة للحقّ، أو كفلسفة سياسيَّة لتحقيق دولة الحق، تمثل بدون أدنى شك إرثاً ممكناً، أبرز الإسهام الكانطي في صياغة إشكاليَّة النسق.

لقد فكَّر كانط في الحق بوصفه تجسيداً لنسقيَّة القوانين التي تحتاج إلى إعلان كوني من أجل إنشاء دولة الحق.

8- Ibid. P 58.

وعندما يفكّر كانط في غائيّة التاريخ باعتبارها تحقيقاً للحقّ، فإنّه يفكّر في هذا المصير بمصطلح النسق، فإذا ما حقق التاريخ هذا الحقّ بطريقة تقدميَّة، فإنَّ ذلك التقدُّم إنَّما يكتمل في نظام الحقّ، ومن ثمَّ فهو التجسيد المحسوس لفكرة النسق التي تمثل بدورها لحظة من لحظات التجربة الاستطيقيَّة[9]. ذلك لأنَّ النظام الاجتماعي الأكثر جمالاً هو الذي تتجلّى فيه استقلاليَّة الإرادة التي تحدّد الخير الأخلاقي (الحريَّة)، فهو يمثل الجملة الأخلاقيَّة في أتمّ كمالها.

لقد انتقلنا من الحكم الأوَّل إلى الحكم الثاني، أي من فكرة أنَّ الإنسان غاية أخيرة إلى فكرة أنَّ الإنسان غاية (نهائيَّة)، أي أنَّه الكائن الأخلاقي الذي وُجد كغاية للخلق ذاته. وبعبارة أخرى: بدون الإنسان فإنَّ الخلق كلّه يغدو مجرَّد بيداء، لا أهميَّة له، مفرغ من الغاية الغائيَّة على حدّ تعبير كانط.[10]

إنَّ افتراض هذه الغاية الغائيَّة يقتضي إعطاء قيمة للوجود، وهذه القيمة لا تتجلّى في الرغبة في السعادة الخاصَّة وإنَّما في حريَّة التحكّم في الرغبة، يعني في «إرادة خيّرة بها وحدها يمكن لوجود الإنسان أن يكتسب قيمة مطلقة، أي بالعلاقة مع السبب الذي من أجله يكون لوجود العالم غاية غائيَّة، وهذا التصوُّر يقوم عند كانط على فكرة نسقيَّة؛ وهي أنَّ العالم يعتبر كُلاً مُبَنْيَنَاً Structuré وفق غايات، كما أنَّه [يُعتبر] نسقاً لعلل غائيَّة»[11].

ولهذه الغاية الغائيَّة أساس أخلاقي هو الذي يعطي القيمة الأساسيَّة لوجود الكائن الأساسي، وبعبارة أدقّ: فإنَّ «فهذه الغاية الغائيَّة لا يمكن أن تكون شيئاً آخر سوى الإنسان خاضعاً للقوانين الأخلاقيَّة»[12].

إنَّ هذا الإنسان بما هو الكائن الوحيد في الطبيعة الذي يمتلك بفضل تكوينه الخاص سلطة ما فوق محسوسة أي الحريَّة، هو الذي يستطيع أن يفترض سيادة غاية عظمى هي (الخير الأعظم) في العالم. لكن هل يستطيع الإنسان بوصفه كائناً أخلاقيًّا تحقيق الغاية العظمى؟ أم أنَّ هذه الغاية المطلقة تفصله عنها مسافة دائمة هي نفسها التي تفصل ما بين الغائيَّة والغاية المطلقة؟

الأساس الميتافيزيقي للخير الأعظم:

إنَّ الحديث عن نزعة غائيَّة أو علم غائي Téléologie، لا يكون ممكناً إلّا بواسطة الأخلاق، أي عبر المجال الذي تنجز فيه الحريَّة التي يهيّئ مجيئها تدبير الطبيعة، وما التاريخ ذاته إلَّا هذا الإنجاز المتواصل للحريَّة، ومع ذلك فالحريَّة لا تخضع لحتميَّة الزمان التاريخي الذي تدبّره الطبيعة.

9- Ibid. p 60.

10- Ibid. P 441.

11- Ibid. P 442.

12- Ibid. P 444.

إنَّ الحريَّة من هذا المنظور مسلّمة من مسلّمات العقل العملي، وهي ما يسم الحياة الأخلاقيَّة بالتعالي. فلا يمكن أن تكون هذه الحياة أصيلة إلّا بشرط تعاليها عن شرطَيّ الزمان والمكان، (بينما هيجل يعتبر الغاية المطلقة تتحقق في الزمان، وإنجاز الحريَّة ذاته هو داخل في صميم الزمان)، ومن هنا ففعل الإرادة لا يتّجه نحو تحقيق الأهداف، بل وفق القاعدة التي يتقرّر تبعاً لها هذا الفعل. إذ أنَّه لا يعتمد على واقع موضوع الفعل بل على مبدأ الإرادة الذي بمقتضاه تمَّ الفعل دونما اعتبار لأيّ موضوع من موضوعات الرغبة، وعلى خلاف هيجل يرى كانط أنَّ «الأهداف التي يمكن أن تكون لنا في أفعالنا، والنتائج التي تنجم عنها كغايات، ودوافع للإرادة، لا يمكن أن تنقل هذه الأفعال أيَّة قيمة مطلقة لأيَّة قيمة أخلاقيَّة»[13].

ومع ذلك فكانط، رغم إقراره بأنَّ القيمة الأخلاقيَّة للفعل لا توجد في النتيجة التي تنتظره منها، فإنَّه يرى بأنَّه في الإرادة وحدها يمكن أن نلتقي بالخير الأسمى (الأعظم)، «الخير اللّامشروط»[14]، ذلك أنَّ هذه الإرادة كما يتصوَّرها كانط هي «عقل عملي»[15]، ومعنى ذلك أنَّ الإرادة الحقّة هي التي تتوافق قواعدها مع القوانين، وأنَّ العقل العملي هو بالتحديد ذلك الذي لا يستعير من الحساسيَّة معطيات قواعده، فهو ذلك الذي يكون عمليَّاً بذاته وبالتالي خالصاً.

وإذا كانت الإرادة ملكة تعمل وفق تمثل بعض القوانين، بمعنى أنَّ الكائن العاقل وحده هو من يحوزها، فإنَّ ما يكون لهذه الإرادة بمثابة مبدأ لتتخذ قرارها بذاتها، هو الغاية، والعقل وحده هو الذي يضع هذه الغاية.[16] فالكائن العاقل يتقمَّص عمليَّاً العقل، ولا يجب كما يجب للعقل أن يكون لاحقاً بشرط خارجي، ومن هنا فلا بدَّ له من مبدأ أسمى يلزم أن يكون غاية لكلّ إنسان، باعتباره يشكّل مبدأ موضوعيَّاً للإرادة، ويمكن بالتالي أن يكون بمثابة قانون عملي كلّي، وأساس هذا المبدأ: توجد الطبيعة العاقلة كغاية في ذاتها، ومن هذا المبدأ الموضوعي تستنبط جميع قوانين الإرادة باعتباره المبدأ العملي الأسمى، ومن هنا فإنَّ الأمر العملي يغدو كالتالي: افعل على نحو تعامل معه الإنسانيَّة في شخصك كما في شخص غيرك، كغاية دائماً، وفي الوقت نفسه، لا كمجرَّد وسيلة البتة[17].

إنَّ الإنسانيَّة كصفة مجرَّدة تظلّ غاية في ذاتها، وبما هي كذلك فهي متعالية لا تتقيد بشروط الزمان والمكان، ولا بشرط التجربة، وبما أنَّها تبقى نشداناً مطلقاً، أي لا يكتمل البتة على أرضيَّة الواقع إنجازها، فإنَّها تشكّل على الدوام المبدأ الميتافيزيقي للأخلاق. ولذا فكانط يدعو إلى صرف النظر عن كلّ غاية للتحقيق، بل ينبغي أن نتصوَّر الغاية هنا لا كغاية للتحقق، بل كغاية توجد بذاتها، وتتصوّر بالتالي على نحو

13- كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق ت: محمَّد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، نونبر1965، ص 38.

14- المرجع نفسه، ص 39.

15- نفسه، ص 91.

16- نفسه، ص 92.

17- نفسه، ص 94.

سلبي فقط، أي كغاية يجب على المرء ألّا يعمل ضدّها، ويجب من ثمَّ ألّا تقدّر أبداً كمجرد واسطة، ويجب أن تقدّر في الوقت نفسه في كلّ فعل من أفعال الإرادة كغاية، هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئاً آخر، اللهمّ إلّا موضوع جميع الغايات الممكنة، ما دام هذا الموضوع هو في الوقت ذاته موضوع إرادة خيّرة مطلقاً وممكنة[18]. وخلافاً لهيجل فإنَّ «الكائن العاقل لن يغدو والتجلّي الأخير للرّوح في الزمان، ولذا يلحُّ كانط على عدم اعتبار هذا الكائن وسيلة، بل شرطاً مقيداً أعلى في استخدام جميع الوسائل، أي أن يعامل دائماً وفي الوقت عينه كغاية».[19] ومادام هو كذلك، فهو في الوقت ذاته من يضع التشريع الكلّي المؤسّس لمملكة الغايات الكليَّة. ولهذه المملكة مبدأ صوري هو: أن يعمل الكائن العاقل كما لو كان من اللازم لقاعدته أن تكون صالحة في الآن ذاته- كقانون كلّي لجميع الكائنات العاقلة، ومملكة الغايات لا تتحقق تحققاً فعّالاً بفضل قواعد يحدّد فيها الأمر المطلق أساساً لجميع الكائنات العاقلة إلّا إذا اتبعت هذه القواعد اتباعاً مطلقاً[20].

إنَّ حريَّة الكائن العاقل، وفق هذا المنظور بتوافقها مع القانون الكلّي اللّامشروط، تتخذ موضوعاً لها تحقيق الخير الأعظم في العالم.

إنَّ العقل العملي يستند في تحديده للخير الأعظم على الأساس الميتافيزيقي الذي يجعل منه مبدأ وغاية مطلقة لا مشروطة. وهذا العقل بوصفه عقلاً خالصاً عمليًّا، يبحث -من أجل «المشروط العملي الذي يستند على الميول ورغبات الطبيعة، ومن أجل اللّامشروط ليس باعتباره مبدأ محدّداً للإرادة، ولكن لأنَّ هذا المبدأ معطى في القانون الأخلاقي- يبحث عن الكليَّة اللّامشروطة Totalité inconditionnée لموضوع العقل الخالص العملي تحت اسم الخير الأعظم «Souverain Bien»[21]. يقرُّ كانط بدوره بأنَّ مفهوم الأعظم Souverain يمكن أن يثير بعض المشاكل التي لا طائل تحتها، فهو يمكن أن يعني الأسمى (Supremum) أو الكامل (Consummatum)، في الحالة الأولى يحيل إلى الشرط الذي هو ذاته لا مشروط، أي الذي لا يخضع لأيّ [شيء] آخر (Origirium). وفي الحالة الثانية فإنَّه يحيل إلى الكلّ الذي ليس جزءاً من كلّ أكبر من النوع نفسه بالمرَّة[22].

وإذا ما اعتبرنا المعنى الأوَّل أي «الأسمى»، فإنَّ الفضيلة وحدها يمكن أن تؤسّس الخير الأعظم، لكن إذا كانت الفضيلة هي «الخير الأسمى»، فإنَّها ليست الخير الكامل. فمن أجل إدراك فكرة الخير، يلزم وصل فكرة الفضيلة بفكرة السعادة. والحال أنَّ السعادة ليست ممكنة إلّا نتيجة اتفاق بين الطبيعة والإنسان، لأنَّ نظام الطبيعة لا يستقلُّ عنّا.

18- نفسه، ص 111.

19- نفسه، ص 112.

20- نفسه ص 114.

21- Kant: Critique de la raison pratique. Traduction de Luc Ferry et Henz Wismann. Edition Gallimard.1985.P 149.

22- Ibid. 152.

إنَّ هذه المشكلة التي تحدَّث عنها قدماء فلاسفة اليونان لم يستطيعوا حلّها، لأنَّهم لم يدخلوا فكرة عالم آخر. من هنا ما فتئوا يبحثون في هذا العالم عن العلاقة الرابطة بين الفضيلة والسعادة، وهذا قادهم بالطبع إلى الإقرار بهويَّة السعادة والفضيلة أو بالمطابقة بينهما، سواء من خلال الأبيقوريَّة التي تثبت أنَّ السعادة هي كلّ الخير الأعظم، وأنَّ الفضيلة ليست سوى صورة القاعدة الذاتيَّة Maxime المتّبعة من أجل احتيازه، أو من خلال الرواقيَّة التي تؤكّد أنَّ الخير الأعظم هو الفضيلة، وإنَّما يلزم لأيّ شخص أن يمتلك وعيه بفضيلته من أجل إدراك السعادة.[23]

إذن ففي «الخير الأعظم» الذي يُعدُّ عمليَّاً بالنسبة إلينا- يقول كانط- أي الذي يلزم أن يتحقق بإرادتنا، تمَّ التفكير في الفضيلة والسعادة كمتطابقين بالضرورة (كوحدة)، بطريقة جعلتهما متلازمين بالنسبة إلى العقل الخالص العملي، فأحدهما يستلزم وجود الآخر، وهذا ما يسمّيه كانط هنا بنقيضه العقل العملي، ومعناها كما يلي: إمَّا أنَّ رغبة السعادة هي حافز مبدأ الفضيلة، أو أنَّ مبدأ الفضيلة هو العلّة الكافية للسعادة[24].

فالحلُّ الأوَّلُ مرفوض، ما دام من اللازم أن يحدّد الفعل الأخلاقي من خلال احترام القانون وحده. أمَّا الحلُّ الثاني، فهو كذلك غير مقبول؛ لأنَّ الفضيلة والسعادة تبيّن مبادئ متنافرة غير متجانسة، فالفضيلة متعلقة بالقانون الأخلاقي وحده، أمَّا السعادة، فهي مرتبطة بحتميَّة الطبيعة. إنَّ هذا التأليف الذي يجعل السعادة مشتقة من الفضيلة ليس خاطئاً عندما يوضع في هذا العالم، حيث إنَّه من الواضح أنَّ الفضيلة لا تنتج بالضرورة السعادة. لكن عندما نفترض عالماً آخر، وكائناً هو علّة هذا العالم، يخلص إلى هذا القانون الأخلاقي، ويفكّر في تحقيق التوافق بين الفضيلة والسعادة، أو بعبارة أخرى: إذا ما أقررنا بوجود الله، فإنَّ النظريَّة تكتسب معناها، ولذا يجب فهم مسلَّمات Postulats العقل العملي. فهي تعمل على إدخال الاعتقاد بالله إلى حريَّة الإنسان، وإلى خلود الرّوح. وبعبارة أخرى: فإنَّ الذي يتحدَّث عنه كانط يختلف أساساً عن ذاك الذي تتحدَّث عنه الديانات، إنَّه كائن كلّي العلم Omniscient، وليس إدراكه ممكناً بواسطة الإلهام أو من خلال اعتبار العالم الخارجي (الطبيعة)، ولكن من خلال القانون الأخلاقي وحده الحاضر في ذواتنا. وهذا الكائن الذي عبره يتحقق التوافق بين الفضيلة والسعادة هو الخير الأعظم الأصلي، الذي يجعل الخير الأعظم المشتق ممكناً، أي إمكانيَّة عالم أفضل تستمتع فيه الكائنات الفاضلة بالسعادة بما هي تستحق هذه السعادة التي يقتضيها القانون الأخلاقي الذي يتأسَّس على استقلاليَّة الإرادة الحرَّة[25].

إذن فإنَّ تحقيق الخير الأعظم في العالم يغدو موضوعاً واجباً لإرادة يُحَتِّمُهَا القانون الأخلاقي. لكن في هذه الإرادة يكون التطابق التامّ للمقاصد بالقانون الأخلاقي هو الشرط الأسمى للخير الأعظم. والحال أنَّ هذا التوافق التام للإرادة بالقانون الأخلاقي هو القداسة، الكمال الذي لا يمكن لأيّ كائن عاقل ينتمي إلى هذا

23- Ibid. p 155.

24- Ibid. P 156.

25- Ibid. P 178.

العالم المحسوس أن يقدر عليه في أيّة لحظة من وجوده. ومع ذلك يرى كانط أنَّه يمكن أن يصادف فقط في تقدُّم يمضي نحو هذا التوافق التامّ، ومن الواجب قبول هذا التقدُّم العلمي كموضوع حقيقي لإرادتنا. إذ أنَّ هذا التقدُّم اللّامحدود ليس ممكناً إلّا بافتراض وجود شخصّية دائمة بشكل لا محدود للكائن العاقل نفسه (وهو ما يُسمَّى خلود الروح)، وهذا يعني أنَّ الخير الأعظم ليس ممكناً عمليّاً إلّا بافتراض خلود الّروح، وبالتالي فهذا الأخير بوصفه مرتبطاً بالقانون الأخلاقي، وهو مسلّمة «للعقل الخالص العملي»[26]. ويجب أن نشير إلى أنَّ فشتة عبّر عن هذه المسلّمة متأثراً بكانط في كتابه «غاية الإنسان» قائلاً: «إنَّني خالد وغير قابل للفناء حين أقرّر الخضوع لقانون العقل وطاعته... وبهذا أقع على الخلود، وأرتفع بحياتي في هذه الدنيا، وأتعالى على كلّ حياة محسوسة يمكن أن تكون لي»[27].

إنَّ هذا التصوُّر يستند إلى الأساس الميتافيزيقي الكانطي لمفهوم الخير الأعظم، هذا الأساس الذي لا يقوم على مبادئ تجريبيَّة، ذلك أنَّ تسويغ هذا المفهوم يجب أن يكون متعالياً، فهو قبلي (أخلاقيّاً) وضروري لإنتاج الخير الأعظم بواسطة حريَّة الإرادة.

ومن هنا يغدو التعالي شرطاً أساسيَّاً لتحقيق الخير الأعظم، وهذا التحقق لا يخضع للحتميَّة الطبيعيَّة للزمان، إنَّه ليس محايثاً للواقع الملموس، بكيفيَّة مباشرة، ما دامت الغاية المطلقة التي يمثلها الخير الأعظم هي غاية لا مشروطة، فلا يمكن أن تكون خاضعة لشرطَيّ الزمان والمكان، إنَّها غاية متعالية عن شرط الحساسية، وبالتالي عن الزمان. إنَّ عدم التطابق ما بين المفهوم والزمان هو ما يفصل بين تصوُّر كانط وهيجل، هذا الأخير الذي ينعت فلسفة كانط بالصوريَّة، لأنَّها تبقى المسافة ما بين المطلق والواقع الإمبريقي منفصلة، ومع ذلك فإنَّ كانط، كما أشرنا، لا يستبعد عن نسقه الفلسفي مفهوم نهاية التاريخ، لكنَّه لا يشير بتاتاً إلى مفهوم التطابق الذي يمثله تحقق الفكرة الشاملة في الواقع الملموس، أي داخل الزمان.

وعلى سبيل الذكر، فإنَّ كانط في كتاباته الأولى قد فكّر في نهاية التاريخ على نحو تأمّلي، ففي إحدى دروسه حول الأخلاق يتحدَّث عن المصير النهائي للجنس الإنساني، معتبراً أنَّ النهاية الكونيَّة للإنسانيَّة هي تعبير عن أوج الكمال الأخلاقي، ولذا فإنَّ المصير النهائي للجنس الإنساني هو أكبر كمال أخلاقي، وذلك بقدر ما هو أثر لحريَّة الإنسان، ولهذا فإنَّ الإنسان هو وحده القادر على أعظم سعادة[28].

إنَّ السعادة الكونيَّة هي لحظة اكتمال الأخلاق، بما هي أثر «لمبدأ داخلي للعالم»، أي للحريَّة. ولذا فإنَّ قدر الإنسان ومصيره يكمن في عمله وفق مبدأ الحريَّة للحصول على أكبر وأعظم كمال أخلاقي. ومن ثمَّة

26- Ibid. P 167.

27- فشته، غاية الإنسان، ترجمة: فوزية حسين محمود، مطبعة فاس، بدون تاريخ، ص 293.

28- Kant. Leçon d'étique. Traduction de Luc Langlois. Le livre de poche. Paris 1997.P 408.

فإنَّ الإنسان إذا ما حاول أن يربط سلوكه بالغاية (النهائيَّة) الكونيَّة، فإنَّ أكبر كمال يغدو حاصلاً، إذن يلزمنا جميعاً أن نبذل جهوداً قصوى من أجل ملائمة سلوكنا بهذه الغاية»[29].

لكنَّ السؤال الأساسي الذي يثيره كانط، وهو يرنو نحو الغاية النهائيَّة الكونيَّة للإنسانيَّة، يحمل رغم شحنة القلق التي تغذيه حسَّاً استبصاريَّاً يرى حركة العالم متقدّمة نحو إقرار مبادئ عالميَّة للسلم والحقوق الفرديَّة والمدنيَّة.

يقول كانط: لكن ما هي المسافة التي قطعها الجنس الإنساني لحدّ الآن على هذه الطريق التي تقود نحو الكمال؟

وبقدر ما ينشغل كانط بالواقع الذي تسير عليه الدول، بقدر ما يكشف عن أمل متأصّل في الإنسان -باعتباره غاية غائيَّة للعالم- يقود نحو الكمال المنشود. ولهذا فإنَّ كانط، وهو يلقي نظرة على الواقع الفعلي للدول، فإنَّه يجد أنَّ هذه الأخيرة وهي لا تدَّخر وسعاً في تسليح ذاتها، قادرة في أيَّة فرصة على استخدام الأسلحة الفتاكة في تدمير دول أخرى، وهذا ما يحول دون الاقتراب من النهاية الكونيَّة للكمال.

ومن هذا المنطلق فإنَّ كانط يحيل إلى فكرة القس سان بيير لتشكيل مجلس الشعوب (على غرار هيئة الأمم المتحدة الآن)، وهذا الحدث إن تحقق، فهو أعظم خطوة نحو الكمال في نظر كانط، لأنَّ الوقت الذي ستكرّسه الأمم لأمنها الخاص سيغدو قادراً من الآن أن يكون لصالح تلك النهاية الكونيَّة. إنَّ كانط يظلّ معجباً بهذه الفكرة، وإن كانت آنذاك نزاعات الأمراء تقف حائلاً دون تحقيقها. ومع ذلك فهو يعوّل على التربية التي يجب أن تكون متوافقة وغايات الطبيعة، والمجتمع المدني، والمجتمع الأسري أيضاً، وذلك من أجل تطوير السلوكيَّات الملائمة للمبادئ الأخلاقيَّة، «وحين تصل الطبيعة الإنسانيَّة إلى غايتها المكتملة، وتدرك أوج الكمال الممكن بالنسبة إليها، فإنَّها تغدو مملكة الله على الأرض، وسيسود بالتالي العدل والإنصاف وحكم الضمير. إنَّ هذا هو المصير النهائي، وهو قمَّة الكمال الأخلاقي الذي يمكن للجنس الإنساني إدراكه. ولكن لا يمكن أن نأمل تحققه الفعلي إلّا بتعاقب قرون عديدة»[30].

إنَّ اكتمال الأخلاق عند كانط هو المرحلة النهائيَّة التي تخطو نحوها الإنسانيَّة، فهي تعبير عن سيادة العدل والإنصاف وحكم الضمير الإنساني، أي يتطابق من خلالها الإنسان مع ذاته باعتباره غاية نهائيَّة، الذي يكشف سمات المصير النهائي للجنس البشري، مصير تنتفي فيه الحروب، ويعمُّ فيه السلام الدائم. فهل يفكّر كانط في نهاية التاريخ؟

29- Ibid. 409.

30- Ibid. p 441.

إذا ما عدنا لكوجيف في سياق قراءته لهيجل، فسنجده يستحضر كانط[31]، بوصفه قد مارس تأثيراً جوهريَّاً على هيجل سواء في مرحلة الشباب أو في مرحلة النضج، وذلك لأنَّ بناء النسق الهيجلي ليس ممكناً من غير كانط، ولأنَّ الفلسفة المطلقة الهيجليَّة مفعمة بروح الفلسفة النقديَّة الكانطيَّة، بالرغم من كلّ الاختلافات الجوهريَّة بين الفيلسوفين الكبيرين. لذا يفكّر كوجيف في العلاقة التي تجمع ما بين التصوُّر الكانطي والتصوُّر الهيجلي، إذ أنَّ كلّاً منهما قد فكَّر في غائيَّة التاريخ، وفي سلام دائم. إنَّ مملكة الله على الأرض كما يتصوَّرها كانط هي مملكة العدل الشامل، ليست مدعوَّة إلى إعادة الصراع وإنتاج الحروب، لأنَّ إرادة الكمال الأخلاقي تتنافى كليَّاً مع إرادة الحرب. وهذا هو ما يخلص إليه كوجيف حين يرى أنَّ نهاية التاريخ هي إيذان بنهاية كلّ النزاعات الكبرى، وإنَّ الحاجة إلى الحرب ستغدو منتفية تماماً. إنَّ كوجيف يستخلص هذه النتيجة من مسار الديالكتيك ومن تجلّي العقل المطلق في نهاية التاريخ[32]. لكنَّ فوكاياما يقيم تعارضاً في هذه الزاوية بين كانط وهيجل، ومردُّ ذلك استشهاده بفقرة من فلسفة الحقّ لهيجل، حيث يرى هذا الأخير أنَّه سيكون هناك دائماً ثمَّة حاجة إلى الحروب في «نهاية التاريخ»، لأنَّ رغبة الافتخار بإنسانيَّة الشخص لن تكون مشبعة بالضرورة بواسطة «السلام والازدهار» المحققين في نهاية التاريخ، وأنَّ مجتمع الديمقراطيَّة سيكون أكثر صحَّة ورضا إذا ما دافع بواسطة الحرب عن حرّيته، أكثر من مجتمع لا يعرف سوى السلام المتواصل[33]. إنَّ عودة فوكوياما في «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» إلى إقامة هذا التعارض، مردُّه هو الالتباس الذي خلقه رجوعه إلى فلسفة الحقّ الذي يحمل التصوُّرات الفلسفيَّة العامَّة لهيجل حول الكليَّة الموضوعيَّة للإرادة بصفة عامَّة أي للحقّ. بينما قراءة كوجيف تتمثل روح الفينومونولوجيا، حيث يقود الحقّ المطلق العالم نحو خلاصه متحرّراً من كلّ صراع، ما دامت الرغبة في الاعتراف الكوني قد أشبعت.

إنَّ دفاع هيجل عن الحرب لا يتأتّى إلّا باعتبارها حاجة أساسيَّة لتحقيق رغبة الاعتراف والدفاع عن الحريَّة الكونيَّة. ومن ثمَّ فإنَّ الحاجة إلى الحرب تنتمي إلى لحظة التاريخ مجال الصراع. إنَّ هذه الحرب، كما يرى هيجل، «تقتحم استقلال الدول، ولكنَّها تؤدّي إلى الاعتراف بالفرديَّات الحرَّة للشعوب، واتفاقات السلام تقيم هذا الاعتراف بوصفه المبدأ الذي يضع حدّاً لفعل دولة على أخرى، على نحو يظلُّ معه السلام ممكناً»[34].

31- ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، ترجمة: عبد العزيز بومسهولي، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2017، ص 209-211.

32- المرجع نفسه، يقول كوجيف مؤولاً هيجل: إنَّ التاريخ سيتوقف في اللحظة التي يختفي فيها الاختلاف والتعارض بين البشر. ص 2.

33- فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فريق مركز الإنماء القومي، بيروت 1993، ص 303.

34- هيجل، مختارات، ج 1، ترجمة، إلياس مرقص، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 39.

لذا فإنَّ الحروب تبقى إمكانيَّة حاصلة «حين تكون ضروريَّة، ومفيدة للصحَّة الأخلاقيَّة للشعوب»[35]، وهذه الضرورة هي ما يغذّي التاريخ، بينما تقوم نهاية التاريخ على انتفاء الضرورة وزوالها.

لا يعني هذا الالتقاء توافقاً في الرؤية النسقيَّة بين هيجل وكانط، وإنَّما يعني أنَّ الرؤية الفلسفيَّة الكانطيَّة كانت مغذّية بشكل أساسي لفكرة نهاية الأخلاق التي لا تعني لديه سوى بلوغ الكمال الأخلاقي، وهذا المصير النهائي لن يقوم إلّا على السلام الدائم.

إنَّ ما نريد أن نخلص إليه الآن من هاته المقارنة هو أنَّ التصوُّر الكانطي -رغم نعت هيجل له بالصوريَّة- لعب دوراً أساسيَّاً في تشكيل رؤية هيجل للعالم، هذه الرؤية التي تخلص في نهاية الديالكتيك إلى جعل المثال متجسّداً في الواقع، أي ظهور العقل في العالم بوصفه الرّوح المطلق الذي يبلغ نهايته حيث تكتمل الصيرورة وتغدو الوسيلة منتفية بتطابقها مع الغاية المطلقة.

كما لا يفوتنا هنا أن نبرز دور كانط في تطوير الفكر الفلسفي-السياسي والإيطيقي لفشته، هذا الذي كان معجباً إلى حدٍّ بعيد بكانط، لكنَّه مع ذلك يختلف عنه، كما يلاحظ «لوك فيري»، في ثلاث خصائص منظوريَّة:

1- **من الوجهة الاستراتيجيَّة**: إنَّ الدولة بالنسبة إلى فشته، على خلاف كانط، هي فُضْلَة بالأساس، وليست غاية في حدّ ذاتها، فهي لن تكون سوى مؤسّسة انتقاليّة، أي أنَّها وسيلة لممارسة الأخلاقيَّة La moralité بمعنى أنَّه إذا تمَّ اختيار الوسائل المناسبة في الواقع، فإنَّ الإنسانية تقترب شيئاً فشيئاً من هدفها، فأيّ عضو فيها سيصير شيئاً فشيئاً حرّاً، أمّا الوسائل التي بها يتمّ تحقيق الأهداف، فلن تكون صالحة على الدوام، أي أنَّ الغاية الأساسيَّة هي الحريَّة وليست الدولة، إنَّها الأخلاق وليست المؤسَّسة.

2- **من الوجهة التاريخيَّة:** بالنسبة إلى كانط تعتبر حالة الطبيعة سيئة، أمَّا التاريخ، فهو طبيعي، لكنَّ نهاية التاريخ هي الدولة في حدّ ذاتها (غاية التاريخ الدولة)، وبالنسبة إلى فشته فإنَّ حالة الطبيعة تعتبر محايدة، أمَّا التاريخ، فهو تاريخ الحريَّة الذي يمكن أن يكون حسناً أو سيئاً، لكنَّ نهاية التاريخ هي بطلان الدولة وزوالها ما دامت هي وسيلة لا غير.

3- **من الوجهة الميتافيزيقيَّة**: ما يؤسّس جوهريَّاً تعارض الفيلسوفين هو أوَّلاً الطريقة التي يرى فيها كلٌّ منهما العلاقة بين الايطيقا والسياسة.

وثانياً التطبيق المغاير الذي اعتمده كلٌّ منهما للنقيضة الثالثة، فكانط يعتمد تمييزاً واضحاً بين مجال التاريخ ومجال الإيطيقا، تبدو معها السياسة مشتقة من مجال العليَّة الطبيعيَّة أكثر من مجال العليَّة التلقائيَّة

35- Hegel. Principe de la philosophie du droit. Traduction par André kaan. Collection Idée. Gallimard. Paris 1963. P 324.

(الحرَّة)، وإن كان الاتفاق ما بين الأخلاق والسياسة وارداً في نهاية المطاف ما دامت الشرعيَّة القانونيَّة هي شرط إمكانيَّة تحقيق الأخلاقيَّة، لكنَّهما في مسار التاريخ لا تتطابقان.

أمَّا فشته، فعلى العكس من ذلك لا يميّز بين الايطيقا والتاريخ، بل إنَّه يجعل من التاريخ الحيّز الوحيد لتنفيذ وإنجاز الفعل الأخلاقي. إنَّ التمييز بين الظواهر وبين النومينات، بين العليَّة والحريَّة، لا ينطبق عند فشته ما بين الإيطيقا كمجال للقصديَّة، وبين التاريخ بوصفه مجالاً للتطوُّر الواقعي[36].

إنَّ فشتة يتميّز عن كانط هنا في سلبه لقيمة الدولة Dévaloriser، باعتبارها ليست بنية ثابتة، وبقدر ما هي وسيلة فقط، فهي ليست مؤسَّسة جامدة، فهي بطبيعتها قابلة للتغيير. وهذا السلب إنَّما يمضي لصالح الفرد الواحد الذي يحوز الأخلاق، والذي يمكنه أن يقاوم بهذه الأخلاق كلَّ شكل من أشكال الاضطهاد، ومن هنا نفهم سرَّ إعجاب فشتة بالثورة الفرنسيَّة. إنَّها دعوة إلى الفردانيَّة الأخلاقيَّة التي تقوم عليها مبادئ أيّ تغيير سياسي من أجل تحقيق الحقّ العقلاني. ومن ثمَّ فإنَّ التحقق العيني للأخلاق إنَّما يتوخَّى إرساء نظام سياسي لا يكون بحدّ ذاته هدفاً، وإنَّما وسيلة نحو الارتفاع إلى ذلك العالم الخالد، العالم ما فوق الحسّي. وهذا ما يجعل من الأخلاق غاية نهائيَّة لا تتطابق مع الدولة التي تعتبر وسيلة فقط للفردانيَّة نحو تحقيق أخلاقيتها في العالم ما فوق الحسّي.

طبعاً هذا التمييز بين الوسيلة والغاية هو ما ينتقده هيجل، فهو يعتبر الدولة الكونيَّة المنسجمة غاية في ذاتها حينما يتجلّى فيها الرّوح المطلق ويتحقق لإشباع الرغبة الأخلاقيَّة التي اكتملت بظهور الخير الأعظم في العالم.

ليست نقاشات الفلاسفة مجرَّد جدل عقيم، إنَّها بمثابة وجهات نظر العالم، تعبّر عن روح العالم، ولذلك يرى لوك فيري أنَّ الفلسفات المثاليَّة الألمانيَّة ما زالت تحتفظ ببعض الأسرار التي يمكن أن نستفيد منها من أجل فهم حاضرنا[37].

النزاع حول الأنطولوجيا مجدّداً:

يكفي أن نشير إلى نزاع لفيناس مع فلاسفة الغرب عموماً ومع كانط خصوصاً حول النسق الأنطولوجي، إذ يرى أنَّ الفلسفة الأولى ليست أنطولوجيَّة، ولذلك فهو ينتقد كليَّات هذا النسق الأنطولوجي، ولذلك أيضاً كان تصوُّره للفلسفة الأولى يتّجه ضدَّ كانط ونزعته النسقيَّة، ولهذا فهو يخرج الميتافيزيقا أو الإيطيقا كفلسفة أولى من دائرة كلّ أنطولوجيا.

36- Luc Ferry. Philosophie politique. Tome 2. P173.

37- Ibid. p 10.

يزعم لفناس في دعواه أنَّ الفلسفة الأولى ليست هي الأنطولوجيا، وإنَّما هي الإيطيقا، وأنَّ الميتافيزيقا ليست مطابقة لمعرفة الوجود، ولذلك كانت الميتافيزيقا بما هي فلسفة أولى، أي بما هي إيطيقا، سابقة على الأنطولوجيا، وهذا السبق لا يعني بتاتاً كون الماهيَّة سابقة على الوجود، إذ أنَّ الماهيَّة عينها تنتسب إلى الأنطولوجيا، وهو ما يعني أنَّ لفيناس لا يطابق قطّ بين الميتافيزيقا والماهيَّة (للماهيَّة هنا معنى الأيس كما سنرى أدناه)، أي بين **الإيطيقا والماهيَّة**، وذلك لأنَّ دلالة الفلسفة الأولى هي فيما وراء الماهيَّة كتعيّن للوجود.

إذن ليست المسألة متعلقة بنزاع بسيط حول قضيَّة من القضايا الفلسفيَّة، بل هو نزاع حول حقيقة الفلسفة ذاتها، بل حول ما يجب أن يكون فلسفة أولى، وحول المهمَّة الأولى للفلسفة؛ وقد أراده لفيناس أن يكون نزاعاً ميتافيزيقيَّاً محضاً، بحيث إنَّه يحمل تصوُّراً ليس لإعادة بناء الميتافيزيقا، ولا لترميمها، ولا لتقويضها، وإنَّما لتحديد حقيقتها بوصفها فلسفة أولى، ولذلك لا ينازع ليفناس أرسطو في أسبقيَّة الميتافيزيقا، ولا يتنازع مع الفلاسفة الغربيين بدءاً من كانط حتى هيدغر، في إمكان الميتافيزيقا، ولا في تفكيكها وتجاوزها، فالميتافيزيقا هي فلسفة أولى، وستظلّ كذلك، لكن ينازع كلَّ هؤلاء في كون الميتافيزيقا ليست من قبيل معرفة الوجود، وليست من قبيل الماهيَّة ذاتها، إذ أنَّ الميتافيزيقا ليست أنطولوجيا، إنَّها خلافها، ودلالتها الحقّة هي فيما وراء الماهيَّة، والمقصود بالماهيَّة عند لفيناس هو تحقق الوجود. ولهذا فليست الفلسفة الأولى سوى الميتافيزيقا بما هي إيطيقا، أو هي الإيطيقا كونها الميتافيزيقا عينها. وهذا الزعم هو بمثابة نفي جذري للأنطولوجيا، وللمعرفة المرتبطة بها، ولكلّ النتائج المترتبة عن الفلسفات التي ربطت مهمَّتها بمشروع أنطولوجي حول الكينونة.

كما يؤكّد لفيناس، في جلّ أعماله الفلسفيَّة التي ينازع فيها الفلسفة الغربيَّة، أنَّ مهمَّة الأنطولوجيا قد اقتصرت على إرجاع الآخر إلى المماثل، وهذا يعني حرمان الكائن من غيريته، التي يؤسّسها وجود الآخر، كما يؤسّس صدمة اللقاء بين الذات والغير. إنَّ لفيناس يؤكّد على أنَّ الفلسفة الغربيَّة كانت في غالبيتها أنطولوجيا تفضي إلى اختزال الآخر في الذات. فهي ليست مؤسَّسة للعلاقة بالآخر كما هو، ومن ثمَّ يقوم تصوُّر الحريَّة على أساس التصدّي والوقوف ضدَّ الآخر، ضماناً لاكتفاء الذات. إذن فالنزعة المؤسَّسَة على هذا التصوُّر موجَّهة نحو امتلاك الآخر ونفيه وتهديد علاقة السلام معه، وامتلاك الآخر، وبالتالي نفي كينونته؛ إذ بمجرَّد ما يتمُّ ذلك، فإنَّه لن يظلَّ آخر محتفظاً بغيريته. إنَّ إرادة اكتفاء العقل بذاته هي المصدر الاجتماعي للعنف، ولأنَّ الثيماتية هي في ذاتها امتلاك بواسطة المعرفة، فإنَّ الأنطولوجيا باعتبارها فلسفة أولى هي فلسفة للقوَّة، أي للامتلاك وهيمنة البعض على الآخر في نسق سلطة معرفة الذات. إنَّ الآخريَّة الإنسانيَّة كما يفكّر فيها لفيناس ليست خاضعة لمعرفة تكون فيها الغيريَّة مجرَّد تصوُّر صوري منطقي محض، على

نمط التمثل المعرفي، بحيث يتميّز البعض عن الآخر في حدود متعدّدة، إذ أنَّ أيَّ فرد هو آخر بوصفه حاملاً لصفات مختلفة، أي داخل تعدّد الحدود المتساوية، فأيّ فرد هو آخر الغير بواسطة فردانيته[38].

وهكذا يقدّم لفيناس إيطيقا منزَّهة بكيفيَّة مطلقة، وذلك لأنَّها بما هي ميتافيزيقا فهي ليست مشاركة للوجود، ولهذا تنشأ كرغبة لا تشبه قطّ رغبة الكائن، بل هي رغبة مبنيَّة للمجهول، وحركتها تتجه نحو المجهول، نحو ما تتعذر رؤيته ومعرفته ومشاركته، أي نحو مرغوب فيه هو لا متناهٍ غريب، لا يماثل أيَّ متناه آخر، فهو ليس لا متناهي الوجود، أي ليس متناهياً أنطولوجيّاً قطّ، بل هو مطلق اللّامتناهي، أو هو لا متناهٍ بغير أساس، وذلك لأنَّ كلَّ أساس لا يمكن تصوُّره من غير أنطولوجيا، وإذا كانت مبادئ هذه الإيطيقا بهذا المعنى هي أيضاً لا مشروطة، ولكنَّها ليست من قبيل لا مشروطيَّة المبادئ الكانطيَّة، كما هو الشأن في الأمر الأخلاقي بوصفه مؤسّساً لإمكان الأنطولوجيا العمليَّة، أي لإمكان أخلاق تتصوَّر الكائن غاية في حدّ ذاته، وفق مبادئ ميتافيزيقيَّة، بل هي لا مشروطة لأنَّ مبدأها فيما وراء الكينونة، وغايتها ليست الكائن من حيث هو كائن أخلاقي، بل ليست لها من غاية سوى اللّامتناهي، سوى ذلك الآخر مطلقاً، والذي ليس له تعيّن زماني أو مكاني، وأنَّ الرّغبة التي تحرّك الكائن ليست من قبيل الرغبة القابلة للإشباع، وليست سوى أثر لذلك اللّامتناهي الذي لا يشارك الوجود، وهكذا ليس كلّ آخر هو آخر بوصفه كائناً محدّداً بصفات وأحوال، وإنَّما هو آخر الآخر اللّامتناهي، أو هو كظله أو كأثر له، ولذلك حينما يتحَّدث لفيناس عن الآخر مطلقاً، فهو لا يتحدَّث عنّي كأنا فرديَّة، ولا عن الغير كأنا آخر للغير، بل يتحدَّث عن آخر مطلقاً لا ينتسب إلى الوجود المشارك قطّ، ولهذا فغيريَّة لفيناس ليست غيريَّة إنسانيَّة، بل هي أثر لغيريَّة لا متناهٍ بإطلاق، غيريَّة لا توجد فينا ككائنات، بل لسنا نحن سوى أثر لهذه الغيريَّة، وهي غيريَّة ليست من قبيل الاختلاف، إذ أنَّ الاختلاف ليس ممكناً سوى أنطولوجيّاً، ومن ثمَّة لن يكون معنى هذه الغيريَّة سوى الإخلاف، إخلاف الوجود كمغايرة جذريَّة للكينونة، وليس وجوداً على نحو مختلف، وهذا ما يؤكّده لفيناس حينما يصف التعالي كانتقال إلى آخر الكينونة، كمغايرة للكينونة، ليس معناه الكينونة على نحو مختلف، بل هي خلاف الوجود، أو مغايرة الكينونة. إنَّ التعالي بالأحرى هو انتقال إلى ما وراء الأيسة au-delà de l’essence ومعنى الأيسة لا يدلّ على الماهيَّة عند لفيناس، بل يدلّ الكائن L’être في اختلافه عن المَكُون L’étant أي هو تمييز لـ«الأيس» l’esse عن «الإنس» l’ens بما هو تمييز يدلّ على سيرورة أو حدث الكينونة، فالأيسة إنَّما تتحقق كاستمرار لا يقهر في الوجود، فتملأ كلَّ فجوة للعدم الذي يقطع تحققها في الوجود، ولذلك يُسمّي لفيناس الأيس الاهتمام Esse est intéresse[39]. وهي فكرة مناقضة لمفهوم الكوناتوس السبينوزي، من حيث دلالته على الحفاظ على استمرار الكينونة، أي بوصفه فعلاً للمحايثة الخالصة الضامنة للوجود، وهذا القلب للمفهوم باتجاه الما وراء، يسمّيه لفيناس لا اهتماماً وانقطاعاً عن المشاركة، كما يسمّيه أيضاً انفصالاً، وهي تدلّ كلها على معنى للتعالي، كاستعادة لما وراء الأيسة، غير أنَّ هذا التعالي مغاير تماماً للتعالي الكانطي، من حيث هو شرط

38- E. Levinas: Le temps et l’autre، Paris, p u f, «quadrige» 1983. P 48.

39- Emmanuel Levinas. Autrement qu’être ou au delà de l’essence. p15.

قبلي لإمكان التجربة، أي أنّه تعالٍ مشارك للوجود، لا ينفصل عنه إلّا من حيث كونه سابقاً ميتافيزيقيًّا على كلّ تجربة ممكنة، غير أنَّ التعالي الكانطي ينتسب للأنطولوجيا، ومن ثمَّة فهو يحدّد المبادئ القبليَّة للظاهرة، أي ما يمكن معرفته في حدود قدرة عقلنا، أمَّا ما يتجاوز هذه القدرة، فهو لا يدّعي بلوغ ماهيته ميتافيزيقيًّا، ولذلك كانت الميتافيزيقا نفسها ممكنة من حيث كونها معرفة بالمبادئ القبليَّة للظواهر، وليس بالأشياء في ذاتها، إذ أنَّ معرفة الأشياء في ذاتها غير ممكنة، ولهذا على العقل أن يسلك سبيلاً آخر، ليس هو سبيل العقل النظري، وإنَّما هو سبيل العقل العملي، من أجل تأسيس أنطولوجيا عمليَّة، وذلك لأنَّ «العقل المحض يتضمَّن لا في استعماله الاعتباري (النظري) بالطبع، بل في استعمالٍ عملي معيَّن، أعني في الاستعمال الخلقي، مبادئَ لإمكان التجربة، أعني لأفعال يمكن أن توجد، طبقاً لوصاياه الخلقيَّة، في تاريخ الإنسان...ولمبادئ العقل المحض في استعمالها العملي، أعني في الاستعمال الخلقي، واقع موضوعي أيضاً»[40]. وبهذا يكون لفكرة العالم المطابق لكلّ القوانين الخلقيَّة واقع موضوعي، لا كما لو كانت تعود إلى موضوع حدس معقول، بل من حيث تعود على العالم الحسّي، وهي فكرة عمليَّة يجب أن يكون لها تأثير متحقق على العالم الحسي من أجل جعله قدر الإمكان مطابقاً لهذه الفكرة[41].

ويبقى السؤال وارداً: هل الميتافيزيقا، ومن ثمَّة الإيطيقا، ممكنتان من غير أنطولوجيا؟ ولهذا يبدو أنَّ محاولة نزع الطابع الأنطولوجي عن الفلسفة تبدو ـربَّماـ مستحيلة، أو هكذا يبدو لي، لأنَّ فلسفة كهذه ليست فلسفة وجود، ولا هي فلسفة كينونة موجود، بل هي فلسفة لا تنتسب إلى عالمنا المتحيّز في الزمان والمكان، أي كعالم للتاريخ، وإنَّما إلى عالم مبني للمجهول، عالم ما ورائي، يتصوَّره لفناس بمثابة مصدر للعلاقة الغيريَّة، ولكن ليست الغيريَّة ممكنة، لأنَّها رغبة في الآخر مطلقاً، وإنَّما لأنَّها رغبة في الآخر المنتسب للعالم، أي في ذلك الآخر النسبي، الآخر بما هو آخر الغير، وبما هو أنا آخر للغير، وليس مطلق الآخر، أو الآخر مطلقاً كما يسمّيه لفناس، كما أنَّ هذه الرغبة ليست ممكنة على نحو لفيناسي، بل هي ممكنة على نحو أنثربولوجي، إذ أنَّها ليست رغبة إلّا لأنَّها مشاركة للكينونة. والحال أنَّ ميتافيزيقا ليفناس، بما هي إيطيقا أو فلسفة أولى، غير ممكنة عمليًّا، لأنَّها من غير أساس أنطولوجي، إذ أنَّها لا تجيب عن سؤال كيف تغدو الإيطيقا ممكنة عمليًّا؟ وإنَّما تخبرنا بكيفيَّة مبهمة بأنَّ أساس الأخلاق لا يكمن في هذا العالم، بل في ما وراء الكينونة، بحيث إنَّ المسؤوليَّة هي استجابة لنداء اللّامتناهي، بل إنَّ مفهوم الوجه لدى لفيناس ليس وجهاً أنثربولوجيّاً، بل هو وجه يتعذّر وصفه، إذ أنَّ هذا الوجه ليس من قبيل الجسد المشارك للوجود، وإنَّما هو من قبيل اللّامتناهي، هو جسد يحمل فقط وصايا أخلاقيَّة، ليست ممكنة إلّا افتراضاً.

40- عمانويل كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص 386.

41- المرجع نفسه، ص 387.

يلزمنا إذن أن نستعيد حوار الفكر الفلسفي من أجل غاية جوهريَّة، ليست فقط هي فهم حاضرنا، بل من أجل إعادة تشكيل الأفق المفهومي لكينونتنا، التي عليها أن تجيد قبل أيَّة خطوة فنَّ الإصغاء، لأنَّ الإصغاء هو السبيل نحو التفلسف.

المراجع بالعربيَّة:

- عمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بدون تاريخ.

- إمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم مهنا، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت، 2008.

- إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: محمَّد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، نونبر، 1965.

- ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، ترجمة: عبد العزيز بومسهولي، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2017.

- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفيَّة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ.

- هيجل، مختارات ج1 و2 ترجمة: إلياس مرقص، دار الطليعة، بيروت، 1978.

- ولترستيس، فلسفة الروح، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 1982.

- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فريق مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993.

- فشته، غاية الإنسان، ترجمة: فوزية حسنين محمود، مطبعة فاس، بدون تاريخ.

- عبد العزيز بومسهولي، نهاية الأخلاق، دار الحرف، القنيطرة، 2009.

المراجع بالفرنسيَّة:

- Kant: critique de la faculté de juger traduction et présentation par Alain Renault Flammarion paris 1995.

- Kant: critique de la raison pratique traduction par Luc Ferry et Henze Wissmann édition Gallimard 1985.

- Kant: leçons d'éthique. Traduction de Luc Langlois. Collection classique - Le livre de poche. P: 408.

- Hegel. Phénoménologie de l'esprit. Traduction par Jean Pierre Lefebvre. Flammarion.1996 .

- Hegel. Principe de la philosophie du droit. Traduction par André kaan. Collection Idée. Gallimard. Paris 1963.

- J- LUC ferry. Philosophie politique des philosophies de l'histoire: quadrige - presse. Tome 2 le système universitaire de France 1984.

- Emmanuel Lévinas. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. Lelivre de poche.original edition' Martinus Nijhoff.1971.

- Emmanuel Lévinas. Autrement qu'être ou audelà de l'essence. Le livre de poche. Original édition' Martinus NijHoff. 1978.

- Emmanuel Lévinas. Le temps et L'autre. Puf Quadrige. Paris 1983.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com